

## LIBAN LAÏCITE EN DEBAT

Le qualificatif « laïc » offre deux particularités dans le monde arabe majoritairement musulman. Sa transcription phonétique *-layyikî-* est restée minoritaire et en général confinée au Maghreb ; son sens est venu habiter un terme pluriséculaire – ‘*almânî-* dont la première mention connue se trouve dans un document du patriarcat maronite de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle pour déterminer la nature d’un texte détourné de sa vocation religieuse initiale<sup>1</sup>. Par ailleurs, ce terme est distinct de trois autres adjectifs signifiant « sécularisé » *-dunyawî-*, « civil » *-madanî-* et « entre-éternité » *-dahrî-* par contraste avec un objet « religieux » *-dînî-* ou « confessionnel » *-tâ’iftî-*<sup>2</sup>. L’esquisse de cette réalité linguistique témoigne de formes d’analogies et de connivences entre les pensées de langue française et de langue arabe. Le fait s’explique en partie par la formation des élites jusqu’au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans les facultés de lettres, de sciences humaines et de droit, de part et d’autre de la Méditerranée. Au Liban, le phénomène est renforcé par l’établissement d’un Mandat, en 1920<sup>3</sup>.

Les hauts-commissaires successifs sont à l’image des rapports de force qui traversent la tension entre la « France laïque » et la « France catholique ». La charte du Mandat sur la Syrie et le Liban, adoptée le 24 juillet 1922, est mise en vigueur le 29 septembre 1923. Le partage à l’origine du Grand Liban englobe toute la Montagne au nord jusqu’à Tripoli, et au sud le territoire qui comprend les villes de Sidon (Saïda) et de Tyr (Sûr). Il règle, selon l’influent jésuite Louis Jalabert, « la question syro-libanaise » et « le problème chrétien », permettant de préserver une majorité démographique « en dépit de l’annexion d’importants éléments musulmans et druzes »<sup>4</sup>. Aucune référence à un caractère « laïc » du régime n’est mentionnée. La Constitution de 1926, rédigée de la main de Michel Chiha mais dans un cadre déterminé par la France représentée par Henry de Jouvenel et son expert Paul Souchier<sup>5</sup>, reprend les fondements d’un « confessionnalisme politique » déjà consacrés dans le protocole de 1861 de la *Mutasarrifiya*<sup>6</sup> –la répartition communautaire des fonctions et emplois publics– tout en lui donnant un caractère transitoire et sous réserve que cela ne nuise pas « au bien de l’Etat » (art. 95)<sup>7</sup>. Le Pacte national de 1943, qui entérine la pleine participation des sunnites à la vie politique dans le cadre de l’Etat libanais, lui donne un caractère pérenne<sup>8</sup>. Ce trait est conforté par la dimension communautaire d’une partie des guerres qui secouent le pays à partir de 1975. A l’inverse, en 1989, le Document d’entente pour le Liban, plus connu sous le nom des « Accords de Taëf », fixe comme « objectif national primordial » l’abolition de ce système « réalisé par étapes, selon un plan ».

<sup>1</sup> Dominique AVON et Amin ELIAS, « Laïcité. Navigation d’un concept autour de la Méditerranée », *Droits de cité*, janvier 2011, 12 p. Le présent article a été conçu comme un prolongement du précédent.

<sup>2</sup> Voir la définition du terme *duniyawî* donnée par l’édition du *Munjid* (Beyrouth, dâr al-Mashriq), 2007, p. 226. Notons que dans *L’islam et les fondements du pouvoir* (1925), ‘Alî Abd al-Razîq utilise l’expression *alla dînî* et non ‘*almânî*.

<sup>3</sup> Gérard KHOURY, *Une tutelle coloniale. Le Mandat français en Syrie et au Liban. Ecrits politiques de Robert de Caix*, Paris, Belin, 2006, p. 64-71. Anne-Luce CHAIGNE-ODIN, *La France et les rivalités occidentales au Levant. Syrie-Liban 1918-1939*, Paris, L’Harmattan, « Comprendre le Moyen-Orient », 2006, p. 76-77.

<sup>4</sup> Dominique AVON, « La cause du Liban selon le jésuite Louis Jalabert (1914-1934) », dans *Le rôle de la France dans les opérations extérieures : influence, ingérence et/ou mandat. L’exemple du Liban*, actes du colloque de Montpellier (23 mai 2007) réunis par Evelyne FARCY-MAGDENEL, Académie de Montpellier, 2007, p. 72.

<sup>5</sup> Antoine HOKAYEM, *La genèse de la Constitution libanaise. Le contexte du mandat français, les projets préliminaires, les auteurs, le texte final*, Antélias, Les Editions Universitaires du Liban, 1996, p. 243-248 et p. 261 sq.

<sup>6</sup> Karam RIZK, *Le Mont-Liban au XIX<sup>e</sup> siècle. De l’Emirat au Mutasarrifiya. Tenants et aboutissants du Grand-Liban*, Kaslik, Bibliothèque de l’Université Saint-Esprit, 1994, p. 408-409.

<sup>7</sup> Edmond RABBATH, *La Constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*, Beyrouth, Publications de l’Université libanaise, 1982, p. 517-519.

<sup>8</sup> Ahmad BEYDOUN, *La « Formule », le Pacte et la Constitution*, Beyrouth, Editions Dar An-Nahar, 2003, p. 13-16.

Vingt ans plus tard, le dispositif transitoire reste en vigueur<sup>9</sup>. Le Liban n'est plus sous occupation militaire syrienne depuis 2005, du fait d'une mobilisation civile et d'une pression étrangère, mais sa situation économique et financière s'est considérablement dégradée. Le pays est le mieux classé de la région en matière de liberté d'expression, mais la censure et l'autocensure continuent de s'exercer sur nombre de sujets. Les divisions persistantes croisent pour partie les appartenances confessionnelles<sup>10</sup> qui s'inscrivent dans des logiques régionales. Une minorité, en général jeune, polyglotte et ayant accès à l'enseignement supérieur, manifeste le souhait de s'affranchir du cadre existant<sup>11</sup>, tant dans le champ politique que sociétal, mais elle se heurte au corps politique, aux hiérarchies religieuses et, plus fondamentalement, à une majorité de l'opinion qui voit dans ce vœu une transposition d'un « modèle occidental ». Les intellectuels, quant à eux, font montre de leurs dissensions<sup>12</sup>.

### *Voie laïque spécifique ou acculturation de la laïcité européenne ?*

C'est un article de Georges Corm, paru dans le *Monde diplomatique* en mars 2010, qui est à l'origine d'un bouillonnement de la presse libanaise autour de la « laïcité »<sup>13</sup>. Juriste de formation, ancien ministre (1998-2000) et essayiste féru d'histoire<sup>14</sup>, Corm y reprend les principaux termes d'une intervention proposée lors d'un colloque organisé à l'USEK : concepts et paradigme utilisés par les spécialistes des sciences humaines et sociales pour penser cet objet, affirme-t-il, ne sont pas adaptés à la réalité des « sociétés musulmanes ». Pointant du doigt une « paresse intellectuelle », il fonde sa démonstration sur un double argument : les monothéismes ont une spécificité qui les rend plus exclusivistes que les paganismes ; l'histoire « musulmane » ne peut être évaluée à l'aune de l'histoire « européenne »<sup>15</sup>. Dans ce cas, la libération de la pensée a nécessité la libération vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique, à commencer par celle de l'Eglise romaine. Dans l'autre, le pouvoir a été tenu par des hommes d'Etat « civils » (*madaniyyûn*) et seule la fermeture la « porte de l'interprétation » (*bâb al-ta'wîl*) au X<sup>e</sup> siècle a entravé une « laïcité » définie comme l'absence d'instrumentalisation réciproque entre le politique et le religieux<sup>16</sup>.

La réplique émane de Michel Kilo, intellectuel syrien, co-rédacteur du « Manifeste de Damas » *I'lân Dimashq* (octobre 2005). Dans le quotidien *Al-Safir*, le président de l'association *Hurriya* synthétise l'histoire des rapports de l'Eglise avec son environnement depuis l'apôtre Paul jusqu'à Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin en passant par

<sup>9</sup> Sofia SAADEH, *The Quest for citizenship in post-Taef Lebanon*, Lebanon, Sade Publishers, 2007, p. 21-29.

<sup>10</sup> Elisabeth PICARD, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Culture et Conflits*, n°15-16, 1994, p. 62.

<sup>11</sup> Karam KARAM, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, Paris-Aix-en-Provence, Karthala-IREMAM, 2006, p. 296-297 et p. 332-334.

<sup>12</sup> L'impossibilité de s'accorder sur un enseignement d'histoire commun en est une illustration, cf. Betty GILBERT-SLEIMAN, *Unifier l'enseignement de l'histoire dans le Liban d'après-guerre. Conditions et limites de l'élaboration de la nouvelle politique publique du manuel scolaire d'histoire 1989-2001*, thèse de doctorat en sciences politiques sous la direction d'Elisabeth Picard, Université Aix-Marseille III-Université Libanaise, 2010, p. 255-299.

<sup>13</sup> Le sujet n'est pas inédit dans l'espace de discussion. Il a, par exemple, donné lieu à un co-organisé par Georges Tarabichi qui est également membre de la revue électronique *Al-Awân* : *دمشق، دار أطلس للنشر و التوزيع*, 2007, 181 p.

<sup>14</sup> Georges CORM, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, 2002, 385 p. *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte, 2002 (1<sup>e</sup> édition 1989) (préface inédite), 385 p. *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, Gallimard, « Folio/Histoire », 1999, 1068 p. *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, 2003, 319 p. (refonte complète de *Géopolitique du conflit libanais*, une première fois mis à jour dans *Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*). Ces ouvrages ont fait l'objet d'une étude critique dans Dominique AVON, « Feu la 'dogmaticité'... Un inédit européen. Une réponse au refus de la fracture Orient-Occident selon Georges Corm », *La fragilité des clercs*, Clichy, Editions de Corlevour, 2007, p. 59-85.

<sup>15</sup> Georges CORM, « Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe », Colloque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK) « Vers une laïcité revisitée », 4-5 décembre 2009.

<sup>16</sup> Georges CORM, *Le Monde diplomatique* (version arabe), mars 2010, en ligne : <http://www.achr.nu/art866.htm>.

Constantin, Augustin, Charlemagne et Grégoire le Grand : « source divine du pouvoir », « théorie des deux glaives »... après une phase d'élaboration, ces notions ont connu un long processus de déconstruction ayant abouti au geste de Napoléon déposant la couronne impériale sur sa tête devant le pape Pie VI. Parallèlement, un « gel dogmatique » était imposé dans le monde majoritairement musulman où la pensée philosophique était présentée comme « un danger pour la foi religieuse ». Kilo réfute la notion de « pouvoir politique civil » dans ce milieu en montrant que le « régime islamique » ou le « modèle islamique immuable » revient à placer le « croyant » [musulman] au principe du lien social et donc à produire de l'inégalité. Seule la « laïcité » telle qu'elle a été cristallisée en Europe, poursuit-il, instaure une vraie séparation entre le « temporel » et le « spirituel », le « politique » et le « religieux » car elle place « l'homme » au centre, le laisse libre d'établir –ou non- un lien avec Dieu et garantit une véritable égalité. La définition selon laquelle l'homme est « essence libre et digne de la liberté » (*Dhât hurra tastahiqqu al-huriyya*) remonte à Aristote. C'est là que Kilo situe son différend avec Corm : trop souvent saisie superficiellement, la « laïcité » n'est pas d'abord une conception politique, mais un problème philosophique ayant des prolongements révolutionnaires dans le champ de la pensée<sup>17</sup>.

Dans sa réponse, Corm vise les intellectuels arabes d'hier et d'aujourd'hui qui cherchent à transposer la « culture européenne » dans un contexte « arabe » et « musulman » alors que, en parallèle, se développent des tendances salafistes. Au demeurant, ajoute-t-il, la laïcisation européenne est à géométrie variable puisqu'elle est susceptible de s'attribuer une référence à des « racines judéo-chrétiennes ». Corm affirme que l'Eglise catholique a soutenu l'« agression » contre les pays au sud de l'Europe jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, que la « guerre froide » a été l'occasion de combattre toute forme de « nation arabe laïque », et que le développement des « mouvements politico-religieux » dans « le monde arabe et musulman » n'est que la conséquence de l'entrée des « régimes arabes » dans le jeu des « Américains » et des « sionistes ». L'avenir, conclut-il en s'appuyant sur l'exemple du Hezbollah, est aux mouvements de « résistance » contre ce projet<sup>18</sup>.

Ce faisant, Corm radicalise une orientation de l'abbé Yuâkîm Mûbârac<sup>19</sup>, dont il a promu la pensée, en affirmant qu'il « n'y a pas de valeurs communes entre le judaïsme et le christianisme ». L'abbé maronite<sup>20</sup>, disciple de l'orientaliste Louis Massignon et acteur majeur du rapprochement islamo-chrétien dans les années 1960-1980<sup>21</sup>, sert précisément de point de départ à une série d'articles publiés par Antoine Flayfel dans *Al-Akhbâr* de février à juin 2010. Dans le premier, la distinction entre la « cité sacrée » (*al-madîna al-muqaddasa*) et la « cité humaine » (*al-madîna al-bashâriyya*) est présentée comme la clef ouvrant vers l'établissement d'un « régime laïque local oriental » qui permettrait de résoudre à la fois la problématique confessionnelle au Liban et le conflit israélo-arabe. Amîn Elias exprime son désaccord avec cette interprétation en montrant, documents à l'appui, que dans le prolongement de la pensée des philosophes Jacques Maritain et Emmanuel Mounier<sup>22</sup>, Mûbârac cherchait à promouvoir une « distinction » et non une « séparation » entre le « temporel » et le « spirituel » dans la mesure où les finalités du premier champ devaient rester subordonnées aux fins dernières entendues au sens de « vie éternelle ».

<sup>17</sup> 20.09.2010, ميشيل كيلو, "ما معنى افتقار الإسلام إلى كنيسة و فيه سلطة أشد وطأة ؟", *السفير*, 20.09.2010.

<sup>18</sup> 25.09.2010, جورج فرم, "لا تقل المسيحية الغربية وطأة على المجتمع عن الإسلام, لكن الأشكال مختلفة", *السفير*, 25.09.2010.

<sup>19</sup> Georges CORM, *Youakim Moubarac. Un homme d'exception*, Beyrouth, Librairie orientale, 2004, p. 150-151.

<sup>20</sup> Voir Tarek MITRI, « Entre utopie et réalité ? Réflexion sur le témoignage de Youakim Moubarac : unité ou pluralité ? », dans *Youakim Moubarac*, Lausanne, L'Age d'Homme, « Les Dossiers H », 2005, p. 490-493.

<sup>21</sup> Youakim MOUBARAC, « Musulmans, chrétiens et juifs à l'épreuve de la Palestine » (1970), dans *Palestine et Arabité*, tome V de la Pentalogie islamo-chrétienne, Beyrouth, Editions du Cénacle, 1986, p. 145-173.

<sup>22</sup> Le lien intellectuel s'opère par le biais de Louis Massignon, cf. Michel FOURCADE, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, thèse de doctorat sous la direction de Gérard Cholvy, Université Montpellier III, 2000, p. 344-346.

Si, dans les écrits de l'abbé maronite Michel Hâÿik, Flayfel ne discerne que les prémisses d'une « tendance laïque timide », il trouve dans la pensée de Muchâr 'Aoun, professeur de philosophie, la promotion d'une laïcité opposée aux orientations visant à l'athéisme et susceptible d'informer une nouvelle « théologie politique chrétienne orientale ». De même, Bûlus Al-Khûrî, confrère de Muchâr 'Aoun à l'Université libanaise, distingue une « laïcité extrémiste » -parce que antireligieuse et athée- et une « laïcité modérée » qui accepte de laisser à la religion, affranchie des entraves du politique, la possibilité d'exprimer du sens pour l'homme au sein d'une « société orientale moderne laïque basée sur l'humanisme ». Ce souci fait écho aux travaux du théologien grec-orthodoxe Georges Khodr<sup>23</sup> pour qui le modèle byzantin peut servir de matrice contemporaine à un « gouvernement civil » (*hukm madanî*), opposé au « confessionnalisme » (*tâ'ifiyya*) mais fonctionnant en harmonie avec un paysage religieux pluriel. Ces lectures ne font pas l'unanimité au sein même des communautés chrétiennes du Liban. Les contributions et les débats formulés, en décembre 2009, à l'occasion du colloque de l'USEK sur la « laïcité nouvelle » en ont donné une illustration<sup>24</sup>.

Autour du référentiel musulman, le désaccord le plus sérieux oppose le Docteur Muhammad 'Amâra<sup>25</sup>, auteur d'études sur 'Abd al-Rahman Kawâkibî et le journaliste libanais Jean Daya<sup>26</sup>. Ce dernier, chroniqueur à *Al-Safîr*, souligne dans l'analyse de l'universitaire égyptien des incohérences, des contradictions le conduisant à affirmer, par un tour de force exégétique, que le « réformiste » Kawâkibî était « laïc dans notre pensée moderne » et, tout à la fois, une source d'inspiration pour poser les principes constitutionnels des Etats islamiques. Ne pouvant ignorer l'accusation d'abjuration contre Kawâkibî portée par le directeur d'*al-Manâr* Rashid Ridâ, 'Amâra lie la situation à un différend relatif à la question du rapport entre le califat musulman arabe et le pouvoir ottoman. Jean Daya repousse cette lecture en citant Ridâ dans *al-Manâr* : « Nous [Ridâ] nous accordons avec lui [Kawâkibî] sur de nombreuses problématiques de la réforme... mais peut-être [devons-nous] faire allusion aux problématiques qui nous opposent au défunt, au sein desquelles, en marge du livre qu'il a publié [*La nation de l'hospitalité*] la plus importante est la séparation (*fasl*) entre les autorités religieuses et politiques »<sup>27</sup>. En amont, c'est la question largement débattue, depuis 'Alî Abd al-Razîq, de la définition de l'islam comme « religion » (*dîn*) et « Etat » (*dawla*)<sup>28</sup> qui est en jeu comme le montre le propos du cheikh Maher Hammûd pour qui l'« Etat civil » n'est qu'un pis-aller dans l'attente de l'établissement d'un « Etat religieux »<sup>29</sup> ou celui du professeur Wajîh Qânsuh, attaché à une tradition déclinée à Nadjaf qui sépare deux institutions, l'une religieuse et l'autre politique mais toutes deux tenues par des shi'ites<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Témoignage significatif de Mgr Georges Khodr sur le P. Jean Corbon « libéré complètement du christianisme tribal auquel rien ne le liait parce que nourri de la foi de la France laïque » dans *L'œcuménisme au service de la présence chrétienne au Moyen-Orient*. Acte du colloque international en mémoire du P. Jean Corbon (USEK, mars 2002), Beyrouth, « Comité P. Jean Corbon », 2002, p. 32. Lire aussi : Georges KHODR, *Et si je disais les chemins de l'enfance*, Paris, Cerf, 1997, 208 p.

<sup>24</sup> Hamadi REDISSI, *La tragédie de l'islam moderne*, Paris, Seuil, 2011, note 2, p. 81.

<sup>25</sup> Muhammad 'Amâra a également publié des écrits de 'Abduh, Afghânî ou Qâsim Amîn.

<sup>26</sup> Jean Daya a, quant à lui, travaillé notamment sur Butrus al-Bustânî.

<sup>27</sup> 25.09.2010. جان دايه, "بلى ! الكواكبي كان علمانيا", *السفير*.

<sup>28</sup> Ali ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), introduction par Abdou Filali-Ansary, Paris-Le Caire, La Découverte-CEDEJ, « Textes à l'appui », 1994, p. 114-115.

<sup>29</sup> الشيخ ماهر حمود يعلق على "رسائل" السيد السيستاني. نطمح لعمل فقهي يحطم الموروثات "الشعبية" السنية و الشيعية. نحن مع "الدولة المدنية" كأمر واقع و ليس كمشروع اسلامي", *النهار*, 29.06.2010.

<sup>30</sup> 22.06.2010. وجيه فانصور, "فصل الديني عن السياسي : تقليد النجف التاريخي", *النهار*.

**Programmes partisans des années 2 000 : entre « Etat religieux » et « Etat civil »**

La gauche laïque libanaise a connu son heure de gloire à la suite de l'indépendance, Kamal Joublatt est de ceux qui l'ont incarnée. Dans une déclaration d'intention formulée après 1948, le député du Chouf affirmait : « Le Liban que nous voulons est le Liban arabe, démocratique, laïque [...] et non pas le Liban confessionnel »<sup>31</sup>. Mais le Parti communiste, le Parti progressiste socialiste et le Parti national syrien de rassemblement ont accueilli ce courant avant de s'effondrer, sans parvenir à « laïciser » la société<sup>32</sup>. Dans ses *Indications testamentaires* publiées au tournant des années 2 000, l'imâm Chams ad-Dîn dresse un constat d'échec, politique et social, de l'action des shi'ites dans ces partis. Il combat, certes, le « régime confessionnel politique » mais sans donner de contenu structurel à un système à référence musulmane susceptible de le remplacer dans le monde arabe<sup>33</sup>. Le shaykh Fadlallah, avec lequel il a un temps promu une « constitution islamique »<sup>34</sup>, enrachine davantage les éléments qui structurent le paysage politique dans le champ religieux<sup>35</sup>. Si, après la mort de l'ayatollah Khomeyni en 1989, Fadlallah cesse de se référer à l'« autorité du juriste-théologien » (*wilâya al-faqîh*), il refuse d'envisager le principe de « séparation », l'éventualité d'un pouvoir qui ne serait pas « musulman » et dont les règles ne respecteraient pas « l'islam ». Ce faisant, il ne repousse pas la réalité d'« institutions civiles » susceptibles de participer à l'amélioration de la vie quotidienne des citoyens<sup>36</sup>.

Le shaykh Husayn Fadlallah était l'éminence grise du Hezbollah lors de la période d'élaboration du premier document doctrinal de ce parti, la *Lettre ouverte* de 1985 : « Nous ne voulons pas que l'islam gouverne par la force au Liban, tel que le maronitisme politique le fait [...]. Cependant, nous sommes convaincus par le dogme et le régime de l'islam, par son esprit et son autorité. [...] S'il est donné à notre peuple de choisir librement la forme de son régime politique au Liban, il ne pourra que miser sur l'islam »<sup>37</sup>. Le refus des accords de Taëf, par le Hezbollah, l'est au nom de l'établissement d'une « république islamique »<sup>38</sup>. Vingt ans plus tard, la Charte de novembre 2009 ne contient qu'une allusion au « juriste-théologien » (iranien) en politique étrangère et le qualificatif « islamique » n'est jamais associé à la définition de l'Etat : le régime doit être fondé sur la « démocratie consensuelle »<sup>39</sup> sans référence au « confessionnalisme politique ». Au prix de tensions internes, l'accommodement s'est imposé en se fondant sur deux éléments : 1) la reconnaissance pratique d'une pluralité confessionnelle de la société libanaise ; 2) le glissement théorique du discours de la « Révolution » au discours de la « Résistance » (islamique, patriotique, arabe)<sup>40</sup>.

Le Courant du futur (Mustaqbal) entend présenter une alternative politique à la puissance du Hezbollah. Dans un contexte régional marqué par des tensions toujours plus fortes entre sunnites et shi'ites, le partage tacite des sphères dans le Liban sous domination syrienne (territoire, politique étrangère, postes de responsabilités, finances) s'est transformé en antagonisme croissant après l'assassinat de Rafic Hariri (14 février 2005) et en affrontement ouvert en mai 2008 au cours duquel la milice sunnite du Mustaqbal a été

<sup>31</sup> كمال جنبلاط, "رسالتی كناناب", 1948.

<sup>32</sup> Jean SLEIMAN, « L'unité est multiple. Réflexions sur le fait minoritaire proche-oriental », dans *Minorités : réalités et aspirations* (27 août-16 sept. 1990), Kaslik, USEK-Communauté des Universités méditerranéennes, 1991, p. 25.

<sup>33</sup> الامام الشيخ محمد مهدي شمس الدين الوصايل, بيروت, دار النهار, 2002, ص. 90.

<sup>34</sup> *Les Cahiers de l'Orient*, n°2, 2<sup>e</sup> trimestre 1986, p. 237-259.

<sup>35</sup> Olivier CARRE, « Révolution islamique selon Fadlallah » dans *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1991, p. 223-256.

<sup>36</sup> محمد حسين فضل الله, *اضاعت اسلامية*, بيروت, دار النهار, 2003, ص. 37-38, 95, 100, 121.

<sup>37</sup> Traduction de cette « lettre ouverte » par Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN dans *Le Hezbollah. De la doctrine à l'action : une histoire du « parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010, p. 139-140.

<sup>38</sup> « le Liban [...] partie de la grande République islamique », cf. H. Nasrallah, [http://www.youtube.com/watch?v=yIGxYa\\_-59w](http://www.youtube.com/watch?v=yIGxYa_-59w).

<sup>39</sup> L'expression figure dans le point 2 du *Document d'entente* du 6 février 2006 entre le Hezbollah et le Courant patriotique Libre, cf. Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN dans *Le Hezbollah...*, op. cit., p. 180.

<sup>40</sup> ناهض حتر, "الاسلام و زواج النيويلير الية و المذهبية : حزب الله نموذجاً", *الاخبار*, 15.07.2009.

humiliée. La réponse politique prend la forme d'un « Document » qui prône l'établissement d'un « Etat civil », réconciliant les dimensions individuelle et collective, en écho au terme usité par l'Eglise maronite lors du Synode de 2006. S'inscrivant dans le prolongement de l'expérience transmise par feu le Premier ministre Rafic Hariri et de l'accord de Taëf, les responsables entendent construire, dans un environnement arabe plus « solidaire », un « Etat moderne » fondé sur les « libertés générales », la bonne « gestion », la « parité » entre musulmans et chrétiens, l'« égalité » et la « démocratie ». Une distinction entre la « laïcité ancienne » et une « laïcité nouvelle » est évoquée, mais sans précision de contenu. Le type de relation –séparation, distinction, assimilation- entre l'« Etat » et la « religion » n'est pas spécifié et laisse la porte ouverte à différentes configurations<sup>41</sup>. La crise gouvernementale de janvier 2011 et la nomination de Nagib Mikati comme successeur de Saad Hariri à la présidence du Conseil provoque la réunion des chefs politiques et religieux sunnites à Dâr al-Fatwa, pour la première fois depuis 1983, sans autre issue qu'une déclaration de principes<sup>42</sup>.

Le paysage chrétien, principalement maronite, présente nombre de concordances avec celui-là. Le programme des Phalanges, organisation fondée par Pierre Gemayel, était pénétré d'éléments culturels produits dans la France de la III<sup>e</sup> République, augmenté de marqueurs saisis dans les régimes autoritaires, voire totalitaires. Celui des Forces libanaises, sous la houlette de Bachir Gemayel entouré de Charles Mâlik<sup>43</sup> ou de Karim Pakradûnî prolongeait cette tendance en manifestant, à l'occasion, une forte indépendance à l'égard des appels, des conseils pressants ou des mises en garde de la hiérarchie ecclésiastique. Il n'en restait pas moins que les membres de ce corps continuaient à jouer un rôle essentiel. Cependant, les traces laissées par la campagne d'« unification du fusil chrétien », la guerre des chefs (Geagea-Hobeika) puis l'affrontement entre Forces libanaises et Armée libanaise conduite par le général Aoun ont créé des brisures durables au sein de cette communauté<sup>44</sup>. L'un de ses prolongements est la tension entre les FL et le CPL parfois associé à la Brigade Marada.

Au cours des années 2005-2010, le tandem Aoun-Frangié manifeste, à plusieurs reprises, des critiques ouvertes à l'encontre de propos émanant du patriarcat maronite. La position trouve une caractérisation régionale à la lumière d'un rapprochement des minorités au sein d'un monde arabe majoritairement sunnite : cette option explique en partie l'attitude du général Aoun vis-à-vis du régime syrien au lendemain de son retour au Liban, en mai 2005, le document d'entente avec le Hezbollah, en février 2006, et les propos tenus en faveur de celui-ci au lendemain des affrontements de mai 2008. Cette analyse stratégique, contestée par les Forces libanaises qui y voient une forme d'allégeance de *dhimmi* face au puissant de l'heure, s'accompagne d'un choix idéologique explicite. Après avoir affirmé la volonté d'établir un Etat libanais pérenne et animé par la « démocratie », les rédacteurs de la Charte du CPL fixent comme quatrième objectif : « Eduquer les générations futures à la citoyenneté afin de consacrer l'égalité entre les Libanais. Adopter une loi civile optionnelle pour le statut personnel et séparer le politique du religieux en vue d'accéder à l'Etat laïc »<sup>45</sup>. La reconnaissance du « citoyen » comme étant « une valeur en soi », dans la Charte du Hezbollah, est un emprunt direct au Courant patriotique libre du général Aoun. Mais, si le site tayyar.org donne le ton, il ne parvient pas à surmonter la contradiction entre stratégie (défense des minorités) et idéologie (laïcité).

<sup>41</sup> 25.10.2010. أمين الياس, "قراءة في وثيقتي "تيار المستقبل" و "حزب الله": الوطن الغامض", النهار, 25.10.2010.

<sup>42</sup> "اجتماع في دار الفتوى حضره الحريري و ميقاتي عرض شؤون الطائفة. رفض التحلي عن المحكمة و مطالبة الرئيس المكلف بالتبصر في مواقفه", النهار, 11.02.2011.

<sup>43</sup> Alain MENARGUES, *Les secrets de la guerre du Liban. Du coup d'Etat de Bachir Gemayel aux massacres des camps palestiniens*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 96-99. Le rôle de Charles Mâlik dans la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme a été rapporté par Karîm AZKUL, « Musâhamât Lubnân fî tashrîf al-Umam al-Muttahida » (La contribution du Liban aux législations des Nations Unies), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951, Beyrouth, p. 216-217.

<sup>44</sup> Salvatore LOMBARDO, *Liban libre* (nouvelle édition augmentée d'un entretien avec le Général Michel Aoun), Marseille, Transbordeurs, 2005, voir notamment la chronologie p. 29-36.

<sup>45</sup> Charte du Courant patriotique libre, septembre 2005, <http://www.voltairenet.org/article163914.html>.

\*

Les grandes manifestations du printemps 2005, opposant deux camps, sont un moment d'affirmation de la société civile. Sa promotion n'est cependant pas présentée comme un mot d'ordre prioritaire, sauf exception<sup>46</sup> : ainsi Samir Kassir, assassiné en juin de cette année-là, débat publiquement du thème du « mariage civil ». La menace externe, renforcée par la guerre de 2006, et les tensions internes, aboutissant aux affrontements de mai 2008, radicalisent les comportements. Marginal, le mufti de Tyr, 'Alî al-Amîn craint que « la situation présente [ne] condui[se] le peuple à l'embrasement »<sup>47</sup>. Après une tentative en 2007, il faut attendre le « printemps arabe » de 2011 pour qu'une certaine jeunesse libanaise, soutenue par les partis de gauche comme le PCL de Khalid Hdidi, organise des manifestations à quatre reprises. Les chansons et slogans des « citoyens » et « citoyennes » se veulent révolutionnaires : « assez », ni « 8 mars ni 14 mars ». Le slogan récurrent est celui de l'« abolition du régime confessionnel » et de « ses symboles ». S'y ajoutent la suppression du « régime des quotas » et de la « patrimonialisation politique », la lutte contre « les guerres civiles », contre « l'exploitation de la société », contre le régime des « chefs »<sup>48</sup> : « Ta confession n'est pas ce qui te spécifie », « Fâtima aime Tony », « Piétine, piétine le confessionnalisme et la corruption », une « patrie, pas [d']exploitation », « Etat de droit », « Etat laïque, civil, démocratique garantissant la justice sociale, l'égalité et garantissant le droit d'une vie honorable », « Construction d'une patrie laïque [vouée à donner] du pain, du travail et la liberté », « Le rêve du Liban : liberté, pas de confession, régime civil » ; un système électoral proportionnel ; un « code civil du statut personnel », le « mariage civil »<sup>49</sup>.

Modeste, mais relayée par des manifestations de la diaspora libanaise en Europe et en Amérique du Nord, la mobilisation fait suffisamment de bruit pour que des personnalités s'y pressent et que des opposants s'expriment. Parmi ces derniers figure le Hizb Al-Tahrîr qui organise une conférence du Professeur Ahmad Al-Qissass pour dénoncer un régime dont la politique est « éloignée de la religion »<sup>50</sup> et revendiquer le rétablissement du « Califat »<sup>51</sup>. L'imbrication des magistères religieux et des forces politiques, y compris au sein des communautés démographiquement faibles, est relayée par des enjeux de pouvoir personnel et des intérêts économiques et financiers qui limitent le développement des « partis interconfessionnels »<sup>52</sup> comme le Rassemblement pour la démocratie et la laïcité. La force de l'héritage, la crainte de la déstabilisation du pays, la défense d'un « modèle » libanais garantissant une place aux représentants de chaque communauté, comme le souhait largement partagé de voir maintenu le rapport entre le croire et le vivre, entretiennent les données de l'état/Etat existant. D'aucuns tentent de situer leur société dans un moment de « post-sécularisation » pour surmonter l'antagonisme des termes (religieux et civil ou laïque ; « neutralité ouverte » et « neutralité distante »)<sup>53</sup>. Or, si la laïcité est un vœu minoritaire, la définition de l' « Etat civil à référence musulmane »<sup>54</sup> ne fait pas davantage l'unanimité que la définition d'un « Etat d'inspiration chrétienne » dans l'Europe de l'entre-deux-guerres ou la définition d'un « Etat [pour les] juif[s] ».

<sup>46</sup> Mداخلة لجان عزيز. "هل من نظام نهائي للوطن النهائي؟" في جامعة الروح القدس – الكسليك، 13.04.2005.

<sup>47</sup> عباس الصباغ. "تظاهرة شبابية حاشدة" لاسقاط النظام الطائفي دعوات الى دولة مدنية و مشاركة حزبية لافتة", النهار، 7.03.2011.

<sup>48</sup> Voir la notion de *zai'm* définie dans le cadre libanais par Joseph MOUWANES, *Les éléments structureaux de la personnalité libanaise. Essai anthropologique*, Kaslik, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1973, p. 136-140.

<sup>49</sup> جبهة خالدية. "المسيرة الثانية من أجل العلمانية لتحرير الدولة من الدين والدين من الدولة", السفير، 16.05.2011.

<sup>50</sup> حزب التحرير - ولاية لبنان يدعوكم الى محاضرة ثقافية للأستاذ أحمد القصص تحت عنوان "العلمانية : حل أم مشكلة" (26.03.2011).

<sup>51</sup> حزب التحرير. ميثاق الأمة، بيروت، دار الأمة، 2010، ص. 68.

<sup>52</sup> Khayrallah GHANEM, *Le système électoral et la vie politique au Liban*, Kaslik, Bibliothèque de l'USEK, 1983, p. 134-140.

<sup>53</sup> 14.07.2010. الخوري باسم الراعي. "الدولة ما بعد المدنية"، النهار، 14.07.2010. الأب طوني دورة. "العلمانية الايجابية"، النهار، 4.04.2011.

<sup>54</sup> L'expression est utilisée par Ibrâhîm al-Masrî dans une interview : رسائل : أمين عام "الجماعة الإسلامية" في لبنان ابراهيم المصري : رسائل : 22.06.2010. السيد السبيستاني في "النهار" تساعد على التفاهم الاسلامي العام"، النهار، 22.06.2010. الرؤية السياسية للجماعة الإسلامية في لبنان، 2010. cf.